

**REFLEXIONES SOBRE EL ORIGEN DE LA FILOSOFIA
LATINOAMERICANA
(A PARTIR DE LA LECTURA DEL LIBRO:
*INTRODUCCION A LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO
LATINOAMERICANO* DE BIRGIT GERNSTEMBERG Y
KARLOS NAVARRO)**

La base ideológica del discurso acerca de la filosofía latinoamericana no puede obviarse, tampoco que la necesidad de aclarar su afirmación como, para citar Leopoldo Zea, "*filosofía sin más*". Ideología doble, ya que por una parte se expresa mediante la auto-definición secular de que la filosofía nació en Europa, y por otra da cuenta de las relaciones de poder con el discurso latinoamericanista - y el llamado no occidental en general -.

Obviamente, hablar de filosofía o plantearse lo que es filosofía tiene que remitirnos al conjunto de categorías, y por ende, hacia las fuentes, a las preocupaciones de la filosofía desde los que le dieron su nombre: los antiguos griegos. Así que hablar de una filosofía que no sea propiamente filosófica, sino que otra cosa, en particular mítica, como sería según los mismos latinoamericanos su filosofar, no puede tener sentido.

En contraparte, no sólo Pitágoras lleva las primeras bases (matemáticas y religiosas) de la filosofía clásica de Egipto y de la Asia Menor, sino que en los comienzos de los estudios lógicos, fundamentos de la filosofía, destacan los chinos Mo Ti (Mo Tseu) (479-381 a. J.C.), Sin Tseu (315-236 a. J.C.?) y Tchuang Tseu (finales del s. IV a. J.C.). Así que se derrumba el mito del nacimiento de la filosofía en Grecia.

Tenemos ahora dos elementos en manos: que la filosofía tal como la conocemos deriva obviamente de teorías no occidentales, pero que el llamado sistema filosófico clásico nace cuando se le da nombre en la misma Grecia. Lo que implica a la vez la ausencia de solución de continuidad histórica entre pensamiento occidental

y no occidental (se conocen por ejemplo en los primeros siglos de nuestra era la importancia del movimiento filosófico y lógico Nyaya de India - con el *Nyayasutra*, primero de los tratados de lógica nranhmánica que se posee, fechado en el siglo I - así como la transmisión en línea directa y exclusiva de la herencia clásica greco-romana al mundo árabe, después de la invasión de Europa por los bárbaros nómadas), y la idea que los centros de interés desarrollados por la filosofía - siempre y cuando se pretende hablar de lo que es filosofía - deben revisarse en función de las normas griegas y posteriores.

En otras palabras, la historización de la cuestión filosófica nos lleva a plantear que no tiene vigencia un concepto no creado: el término filosofía, con sus particularismos, nos viene de los griegos. No se le puede contraponer otra forma para-filosófica de pensamiento que le sea similar para justificar el carácter filosófico de formas ideológicas no propiamente filosóficas. Sin embargo, nos damos cuenta de que las preocupaciones de la filosofía tal como la heredó el mundo árabe y europeo de los antiguos greco-romanos eran comunes a menudo no sólo a los pueblos de la gran Grecia, del litoral mediterráneo y de la Asia Menor, sino también a todo los pueblos desarrollados de Asia.

Otro elemento previo que se debe de tomar en consideración es la importancia religiosa del primer filosofar. Sin embargo este carácter religioso del filosofar no implica adecuación o identificación entre filosofía y religión. De hecho, idénticamente la medicina en sus primeros intentos se acercaba mucho al chamanismo, sin que por lo tanto ni en sus desarrollos posteriores ni en su función inicial se la pueda asimilar así no más a una mera práctica religiosa. Es decir, de la misma forma que las ciencias como la astronomía se desprenden de la filosofía, sin por lo tanto confundirse con ella, o peor en el caso referenciado con la astrología, filosofía y medicina se desprendieron como formas particulares del pensamiento de expresiones anteriores del pensar con las que ya no tenían más que parentesco. Para aclarar esta

última idea, citaremos a nuestro maestro Claude Frontisi, profesor de Arte Contemporáneo en la Universidad de París X-Nanterre, cuando, respondiendo a las críticas formalistas hechas a Pablo Picasso y el arte abstracto, las cuales afirman que cualquier niño pudiera producir obras de este tipo, él recordaba la diferencia fundamental entre Picasso desconstruyendo las formas clásicas de representación de las que tenía perfecto dominio, y un niño que intenta ingenuamente construir su mundo a partir de su incapacidad de dibujante. De lo mismo, mientras el pensamiento mágico y la religión, si bien son sistemas cerrados y por ello mismo lógicos en sí, se proponen conceptualizar y dominar como dice Alfonso Caso el mundo circundante, la filosofía, la medicina, la astronomía o la matemática, aun en sus primeros balbuceos, intentaron desencadenarse de sus inmediatos antecedentes que son los modos de pensar ilógicos y religiosos, construyendo estructuras normativas y funcionales de aprehensión objetivas del mundo. Mientras la religión se quedó en el plano de lo dado y de lo inmediato, o sea de la concepción subjetiva que se puede tener de la realidad, en sus logros como en sus malos logros la ciencia y la filosofía evolucionaron hacia un permanente intento de racionalización y objetivización de esta misma realidad.

Todo lo anterior nos lleva a replantear la concepción que comúnmente se tiene de la filosofía latinoamericana como derivada de la cosmogonía precolombina. Idea poco sensata a pesar de todo: primero porque precisamente se perdió casi por completo la herencia intelectual de los antiguos pobladores de América; segundo porque como acabamos de apuntar hay una gran diferencia entre lo mágico y lo filosófico, lo filosófico como metalenguaje intentando siempre extraerse de las formas primigenias de lenguaje y pensamiento, los cuales más bien vienen a ser su material de estudio (lo vemos no sólo en el plano religioso o estético, sino también político con *La República* de Platón o *De la Tiranía* de Jenofonte); tercero porque, como lo

asientan paradójicamente los autores que plantean esta supuesta continuidad entre lo precolombino y lo colonial, los primeros textos filosóficos de América Latina son históricamente siempre el hecho de jesuitas o cristianos colonizadores¹, emergiendo a partir de la adquisición sino de un discurso por lo menos de una voz propia dentro de las academias y las instituciones escolásticas y más tarde ilustradas, por ello mismo directamente influidas por los discursos europeos².

Por todo lo anterior, la filosofía latinoamericana se expresa dentro de la tradición filosófica europea y griega, y el oponerla como un *"filosofa(r)" por intuición, sensibilidad o impresionismo... obra dispersa* a *"la fría condición del tratado sistemático y escolástico, típica del mundo occidental"*³ no tiene razón, ni histórica (ya hemos señalado el origen de hecho escolástico del filosofar latinoamericano) ni lógica. ¿Pues, como podemos oponer textos filosóficos a textos que sencillamente no lo son? Sin embargo los poetas y críticos Alvaro Urtecho y Erwin Silva⁴ lo hacen, por la misma tradición e ideología criollas de finales del siglo XIX de lo propio - lo mestizo de doble raíces hispánicas e indígenas - como distinto de lo europeo, afirmación que lleva a buscar en lo precolombino una herencia que no hay (salvo si consideramos que las especulaciones y logros matemáticos de los pueblos precolombinos fueran lo más cercano a preocupaciones filosóficas en el sentido lógico y también histórico, por derivación de lo que ocurrió en el ámbito eurasiático y trasplante comparativo al contexto americano), y a obviar toda la rica tradición filosófica latinoamericana reemplazándola en el pensamiento sobre sí mismo por el exclusivo trabajo literario (*"es decir, tenemos un Sarmiento, un Martí, un Paz, un Rodó o un Alfonso Reyes, pero no un Platón,*

¹Birgit Gernstemberg y Karlos Navarro, *Introducción a la historia del pensamiento latinoamericano*, Panamá, Christian S. Kohr, 1998, reed. Managua, CIRA, 2002, pp. 25-39.

²*Ibid.*, pp. 39-90.

³Alvaro Urtecho, *"Prologo"*, *ibid.*, s/n, v. también el *"Epílogo"* de Erwin Silva, *in ibid.*, pp. 166-167.

⁴*Ibid.*

un Kant o un Hegel", Urtecho, *ibid.*; "... *Pedro Enrique Ureña, de República Dominicana y... José Enrique Rodó, del Uruguay, de quien nuestro Rubén Darío dijera: "José Enrique Rodó es el pensador de nuestros tiempos,..."*"⁵), que tampoco es filosófico, tratándose una vez más de un lenguaje, no de un metalenguaje.

Satisfaciendo tanto las ideologías occidentales (ausencia de formas de pensar realmente concretizado fuera de Europa) y no occidentales (inscripción en la posición martiriológica en la que los teóricos de la dependencia ya han reconocido la necesidad de mantenimiento de la oligarquía nativa en su situación de poder), se encuentran tales contrasentidos en el pensamiento africano (criticados a su vez por Mongo Beti, que precisa la educación en el exterior de la clase dominante como uno de los rasgos explicativos de la apropiación del discurso ajeno). Así podemos registrar en la última página del *Nuevo Amanecer* para la Fiesta de Santo Domingo del 2002 el texto de un nicaragüense resaltando lo "*festivo*" de la cultura nacional, mientras sabemos que tal tema se emplea en la literatura y el pensamiento occidental para definir sociedades todavía en estado de barbarie, lo que pudimos averiguar también en la tesis de maestría de la Lic. Laure Vhernes sobre *Los fotógrafos mexicanos contemporáneos*, dirigida por Frontisi e defendida en la ya aludida Universidad de París X. De lo mismo, como editor tuvimos la ocasión de recibir para publicación la tesis de doctorado de una profesora de universidad francesa, tesis sobre un novelista cubano de tendencia "exteriorista" e histórica, lo que llevaba la autora a plantear: primero la ausencia (¿?) de una historia científica en Cuba, así como de un estudio de su propia historia por parte de los cubanos, segundo una crítica histórica del material novelesco por ella elegido como si se tratara de un trabajo científico y no de una mera obra literaria, y todo ello al margen, obviamente, de la amplia discusión de los filósofos latinoamericanos sobre la historia como relato y el relato de la historia que además ellos

⁵Silva, *ibid.*, p. 167.

llevan a cabo dentro del marco de una revisión y crítica de la historia colonial.

Es, pues, curioso que los estudiosos de la filosofía latinoamericana, después de recurrir su historia, vean en ella no una forma peculiar y propia de apropiación del discurso filosófico clásico, sino una manera de pensamiento inconsistente y volátil, fundamentado en creencias precolombinas que, si bien conforman un universo cosmológico y cosmogónico complejo y completo, lógico en sí, no pueden alcanzar jamás, como lo subraya muy bien Urtecho, el carácter analítico sistemático de una epistemología cualquiera.

Suponiendo que los autores Birgit Gernstemberg y Karlos Navarro hayan revisado sus primeras páginas después de acabar con su obra, que sin duda alguna es el compendio más indispensable hoy en día en Nicaragua y la visión más seria que se haya dado en el país de la evolución filosófica del pensamiento latinoamericano, nos preguntamos: ¿cómo han podido ellos seguir pensando que se fundamentaba el filosofar latinoamericano en la cosmogonía precolombina? Lo que, resaltando nuestra crítica a la idea de la filosofía latinoamericana como objeto parado en el tiempo, inmóvil y al fin inactual, lleva los autores a utilizar como punto de partida para explicar la conquista al texto titulado *La conquista de América - El problema del Otro* del pequeño y pésimo barthesiano Tzvetan Todorov. Prueba de la ideología subyacente a la concepción del filosofar latinoamericano como filosofar no sistemático, Gernstemberg y Navarro, siguiendo ciegamente a Todorov (*ibid.*, pp. 16-24), asumen su reescritura de la historia en sentido eurocéntrico, al oponer el ensimismamiento no lógico del pensamiento indígena a la capacidad de comunicación de los europeos conquistadores, cuando muy bien se sabe que al contrario el reconocimiento y la apertura al otro fue más rápida por parte de los indígenas que por parte de los españoles obsesionados por su reciente liberación de los moros (véase todavía hoy en día las expresiones populares

sobre cristianos y moros), o por parte de los europeos en todo el proceso de conquista, apropiación y robo de las tierras americanas por razón de la supuesta incapacidad de los indígenas no cristianos a asumir la propiedad de sus bienes.

En este sentido, es evidente la permanencia del discurso dominante en las aproximaciones al pensar latinoamericano. Parafraseando a Arturo Andrés Roig, diríamos que el libro estudiado, pensando el filosofar latinoamericano, se queda en sus premisas en el puro "*discurso contrario*" sin llegar a asumir un "*discurso en contra*". Dicho de otra forma, y en palabras de Franz Fanon, dentro de la hegeliana relación amo-esclavo, el esclavo no sólo es esclavo del amo, sino también de los modos de pensar impuestos por el amo, como en nuestro caso preciso la idea de la imposibilidad de los no occidentales a asumir una forma de pensar coherente y racional. Lo que, claro, es totalmente erróneo.

Ahora bien, quisieramos terminar con una necesaria aclaración: no negamos el legado precolombino, y tampoco lo menospreciamos. Nuestro propósito no es reducir el pensamiento latinoamericano a lo europeo, ya que, como hemos dicho al inicio, no hay especificidad real de los objetos del filosofar europeo respecto de los demás filosofar de la época antigua en adelante, sino evidenciar que la filosofía latinoamericana se define como filosofía de por sí, ya que se relaciona internamente en su historia y su evolución con dichos objetos. Eso sin que, desgraciadamente, por culpa del oscurantismo de los conquistadores, sea posible en el estado de nuestros conocimientos, resolver de manera convincente la cuestión de la existencia en el mundo precolombino de una forma de filosofía a su vez definida como objeto de estudio, es decir por su temática(s) concreta(s) y evolución.